أيديولوجية المغلوبين أو موقف المسلمين من غلبة الغرب

د. علي الشامي

ردود الفعل عند المغلوب:

عندما قرر الغرب فرض سيطرته على الشرق الإسلامي، وجد نفسه في حاجة ماسة لصياغة منهجية تعامل تختلف نسبياً عن تلك التي دأب على ممارستها تجاه الشعوب الأخرى ومرد ذلك أن استخلاصات الباحثين الذين توصلوا في دراستهم حول الإسلام أدت إلى فهم جوهر العلاقة القائمة بين الحضارة والوحي، بين الحياة اليومية وتواصلها وانتظامها من خلال الشريعة. إضافة إلى تلمسهم للوحدة العضوية بين ما هو مادي وما هو روحي في حياة المسلم. وبالتالي، فقد فرضت هذه العلاقة على الغرب أسلوباً مميزاً لم يبخل مفكرو السيطرة في إعداده، واسداء النصائح حوله. وبعبارة أخرى، وجدت غلبة الغرب أمامها عائقاً يستحيل تخطية بدون تصفية هذه العلاقة.

ومما زاد في تعقيد هذه المسألة، هو أن الإسلام شكّل مصدراً هاماً من مصادر النهضة الغربية. فقد انفتح الاسلام على الغرب بدون شرط أو تردد، ومنحه كل ما يملك من معارف وخبرات. ففي منطق الاسلام لا تخضع المعرفة ولا الحضارة لضرورات الغلبة، بل العكس، فإن اسبانيا والجزر الايطالية رغم ضعفها وقلقها أمام الغرب الحذر والمتربص، لم تحتكر المعرفة ـ بما هي مصدر للقوة ـ وقذفتها إلى قلب أوروبا غير عابئة بما يمكن أن تساهم في تقوية من أراد أن يكون خصمها التاريخي، وإلى حد ما الديني.

وبصرف النظر عن رؤية الغربيين لأثر الإسلام على أوروبا، فإن أيّاً منهم لم يستطع أن يتجاهل وقائع التاريخ والينابيع الحقيقية للنهضة؛ حتى في اللحظة التي يتحدثون فيها عن معرفة يونانية مكتوبة باللغة العربية، فإنهم يعترفون بقيمة الاسلام كجسر يوصل حضارة اليونان إلى أوروبا. وبينما يسهب ديورانت وغارودي وهونكه وكثيرون غيرهم، في الحديث عن أثر الحضارة الإسلامية في تاريخ الغرب الحديث، فإن علاقة الحضارة بالوحي هي التي

جعلت هذا الأثر يرى النور[1]. وكما أشرنا سابقاً، فإن تبعية العلم والمعرفة والحضارة بشكل عام للشريعة كانت من العوامل الفاعلة في تحديد جوهر الصلة التي نسجها الاسلام مع أوروبا. لكن هذه الأخيرة، وفي نفس اللحظة التي انبهرت فيها بالحضارة الاسلامية وقفت مذعورة أمام روحانية الاسلام وعالميته. وبالتالي فإنها اقتبست عنها المعرفة ونظرت بقلق كبير الى العقيدة. وفي حين يأخذ الغرب المعرفة ويرتكز اليها في نهضته، يضع نفسه في خصومة مع ما يشكل غايتها وروحانيتها. الأمر الذي أسفر فيما بعد عن ضرورة نفي هذا الأثر أو تجاهله، وذلك في سياق تبرير الموقف الرافض للألوهية الكامنة فيه. واذ تصل العلاقة إلى مستوى فرض الغلبة، فإن الغرب وجد نفسه أمام ضيق قاتل: كيف ينفي مصدراً هاماً من مصادر عظمته؟ وكيف يتخلص من عقدة التفوق التاريخي للاسلام؟ وما هي العوامل التي تؤثر في منع تجدّده وانطلاقته مرة أخرى؟

أسئلة كثيرة واجهت الغرب عشية زحفه إلى العالم الإسلامي. بيد أن منطق السيطرة لم يتأخر في تحديد وجهة سيره: نفي الاسلام كحضارة وشريعة. فالغرب القوي لا يرضى بأن يكون الاسلام المغلوب صاحب فضل في ازدهاره. ولا ينسجم منطق القوة مع التسليم بوجود قوة لدى المهزوم، وإن كانت تاريخية، وجزءاً من الماضي. وإذا كان هذا الغرب قد تحول منذ القرن الثامن عشر الى حالة علمية متفوقة، جعلت منه الحاضر لكل باحث عن المعرفة، فإن تفوقه هذا سوف يساعده ليس فقط في السيطرة على الشرق الإسلامي وإثبات ضعفه أمام الغرب، بل أيضاً في محاولته للتخلص من روحانية الإسلام وعالميته، بعد أن أقلقتا أوروبا زمناً طويلاً. وبناء عليه، التقت الايديولوجية القائلة بأصولية التفوق الغربي مع فكرة القضاء على أي «خارج» يناقضها أو يفضحها أو يهددها.

يندرج في هذا السياق أيضاً كمون القوة في الدين الاسلامي رغم الهزيمة السياسية والانحدار الحضاري وجمود الحركة في مجتمعاته. ذلك أن فرض الغلبة بما هي تعبير عن استقرار السيطرة وضمانها، قد تطلب ليس فقط تصفية القوة الظاهرة، وإنما أيضاً التوغل في عمق الاسلام لضرب القوة الباطنة. وبما أن وجود المسلمين ملتحم بالشريعة فإن نفي هذه الأخيرة بتطويقها وتهميشها وعزلها والقضاء عليها، بات يشكل هماً استراتيجياً عند الغالبين. مما يعني ازدياد الحاجة إلى منهج جديد لا ينظر إلى الاسلام كماضٍ حضاري متفوق أو حاضر مهزوم، بل يرى فيه تهديداً كامناً لن يطمئن الغرب إلا بعد التخلص منه.

من هنا غدت تصفية العلاقة بين الحضارة والشريعة ومن ثم نفيهما معاً ضرورة حيوية للغلبة. خاصة وأن هذه الأخيرة تشترط تعرية كاملة للمغلوب تجعله أكثر استعداداً للذوبان والتقليد ونفي الذات. وبديهي أن يقدم الغالب للمغلوب انتماء جديداً، إذ إن ضمان السيطرة قد يتطلب فقط قطع صلة المغلوب بمصادر مقاومته للغالب، وإنما، تحديداً، ادخال الأول في منظومة الثاني، بحيث يكتشف المغلوب ماهيته الجديدة انطلاقاً من مرحلة للتماثل مع الغالب. وتبعاً لذلك تغدو الغلبة مصدراً لانتماء جديد ويصبح الغرب غاية المغلوبين. وإذ تمر هذه الايديولوجية بنجاح يكون الغالب قد ضمن نجاح مشروعه، أو على الأقل، يكون قد جرد المغلوب من أسلحته وارادته في المقاومة والتمايز. إذ لا مبرر لوجود ايديولوجية غالبة اذا لم يكن هناك وجود فاعل ومتمرد يواجهها أو باختصار حالة ممانعة ايديولوجية لدى المغلوب ترهق باستمرار سلام السيطرة واستمرارها.

وبينما يتم نفي الاسلام بوصفه ايديولوجية المغلوبين، تزداد شراسة منطق الغلبة في فرضه لإيديولوجية التماثل الوهمي الجديد، بحيث يتمكن الغرب من انتزاع ارادة المقاومة، ويضع المغلوب على أرضية الغالب. وإذ يحقق ذلك، لا خوف بعد ذلك من التناقض «الداخلي» الذي لا يحمل في طيّاته حنيناً إلى ماضٍ قوي، ولا يرمز الى خصوصية الوجود والهوية عند المسلم واستقلاله عن تاريخ الغرب. «إن ايديولوجيا الغالب تعادي جدلية العلاقات الواقعية، ولكن ليس من منطلق التمايز النيتشوي، بل من منطلق وهم إزالة التناحر والعداء بمبدأ الهوية والتماثل والمساواة، وهذا ما يهاجمه النضال الايديولوجي «العملي» للمغلوب. إن نظام قيم الغالب لا يتحمل داخله أن تتحول «ممانعة» المغلوب إلى «تمرد» إذ أن تمرد المغلوب يؤكد عملياً على التناحر والتمايز ويطالب بالمساواة في العلاقات الواقعية وليس في الآخرة أو في الانتخاب الديمقراطي أو في حضارة العصر، إن ايديولوجيا الغالب تطرد خارجها إمكانية التمرد والثورة، فالمغلوب «المانع» والتمرد هو «الشواذ» وهو «الخاص الذي يجب إزالته لكي تتجلى القاعدة في نصاعة «العام» وعلى النقيض من ذلك، فإن على انتفاضة المغلوب، لكي تعي ذاتها أن تقوم بقلب المقاييس: فبالنسبة لانتفاضة المغلوب يتجسد الشواذ في مبدأ الهوية والتماثل الذي تبشر به ايديولوجيا الغالب، أما القاعدة فإنها تتجسد في التناحر والممانعة والانتفاضة»[2]. لا تتناقض هذه الفكرة مع ركائز العصبية الغربية ومرآتها العنصرية. إذ إن ايديولوجية التماثل لم تكن أكثر من أقنعة وعقل دعائي. فالأنوية والمركزية وما يلتقي معهما من ألوان التعصب والنفي وتأكيد التمايز واستحالة الماثل، هما من العوامل التكوينية في صياغة الغرب لايديولوجية الغلبة. لذلك لم تتجاوز هذه الأخيرة حدود كونها ايديولوجية، أما الواقع فقد اتضح باستمرار من خلال التدعيم التاريخي لمنطق تبعية الذات الاسلامية لمشيئة الغرب، الأمر الذي يحول دون مساواة حقيقية بين التابع والمتبوع. وبالتالي، فالحديث عن تماثل بين حاضر الغرب ومستقبل الاسلام انما يعني خضوع الثاني للأول بالصورة التي تمنع الاسلام من تهديد مقومات الغلبة، بدون أدنى اعتبار لمصير الاسلام المجرد والمغلوب والتابع.

من هنا يظهر جوهر التعصب الغربي الذي سبق ذكره، والذي حد في الاساس تناقض مع التماثل والمساواة. فالغلبة هي الغاية والاستراتيجية والحقيقة، أما التماثل فهو حيلة الفكر وسلاح السيطرة ووعد وهمي. وعليه، تندرج ايديولوجية التماثل في سياق المواجهة بين العصبيات، بحيث تؤدي الى نبذ الهوية عند المسلم سعياً وراء غيرها، وينتهي الأمر بانعدام الهوية، فيطمئن الغرب وينصح بنجاح غلبته.

بالمقابل، عانى الاسلام من اشكاليات الغلبة، بيد أنه لم يستسلم لوعد التماثل. لقد تضافرت عوامل عدة في سيرورة الانهيار العام الذي أصاب بنى العالم الإسلامي؛ وعمّت فوضى الانتماء في أعقاب سقوط دولة الخلافة، وانتشار التجزئة والأزمات والتناقضات الداخلية؛ وتمكن القلق من ارباك المسلمين أمام قوة الغرب وتفوقه على كافة المستويات. ولم يوقف شمولية الانهيار سوى ذلك الكمون القوي للإيمان في نفوس المغلوبين. إذ بفضل هذا الايمان بقيت الشريعة نبض التواصل مع عظمة الماضي وأمل المستقبل. وبالتالي، فالضعف داخل موازين القوى المرئية لم يخترق أسرار اللامرئي، مصدر القوة الحقيقية في الاسلام.

تبعاً لذلك، تغدو الشريعة مصدراً للتوازن وملجأ. كما أنها تضبط العلاقة مع الغرب كما ضبطت صلة المسلمين

بالحضارات السابقة. ولما كان الأمر يختلف في ميزان القوى فإن الاشكاليات تزداد تعقيداً وحدة. ففي الماضي استطاع الاسلام أن يتفاعل مع الحضارات الأخرى من موقع القوة. فيأخذ منها ما يراه مناسباً له، ويطور ويستوعب جهود البشرية كلها في منظومته الخاصة. لكن المسألة اختلفت كثيراً في لحظة الضعف. والسؤال الذي طرح نفسه بإلحاح منذ قرنين تقريباً، هو هل يستطيع المسلمون أن يأخذوا من الغرب ما يرونه مناسباً لهم من معارف الغرب وحضارته؟ أو هل يمكنهم القيام بذلك حقاً؟ للإجابة على هذا السؤال، تناقضت الجماعة في ردودها. ففي مواجهة أقلية لفظت الاسلام كدين ودنيا واندفعت إلى حضن التماثل والذوبان الكلي في حضارة الغرب، ظهرت محاولات توفيقية بين الذات والآخر، بحيث نمت لدى بعض مفكري النهضة الاسلامية فكرة امكانية الاقتباس عن الغرب دون التخلي عن الشريعة. وبينما عبرت الفئة الأولى عن قبول تام بغلبة الغرب وتعاملت معها كأمر واقع ومستقبل حتمي، وجاهدت الفئة الثانية للتوفيق بين الإسلام وحضارة الغرب، أدركت الجماعة بإيمانها وعفويتها استحالة التفاعل مع الغرب في وضعية الغلبة، ذلك أن الغالب هو الذي يقرر ما يراه مناسباً للمسلمين وليس العكس. وفي حين يقدم الغرب نفسه كنقيض للاسلام، يزداد شعور المسلمين بخطره على الشريعة والهوية والوجود. وبالتالي، فلم يعد أمام الغالبية سوى الحذر والهروب من الضعف العام إلى القوة الالهية التي ما زالت محتفظة بوجودها الفاعل في رتابة الحياة اليومية وحركة العلاقات الداخلية في آنٍ واحد.

وفق هذا السياق، يكشف رسوخ العقيدة أقنعة التغريب. لكن قوة هذا الأخير منعت الشريعة من الاشراف على التطورات الجديدة، بل إن الصراع بينهما قد طغى بصمت وعناد. وإذ تتوحد العقيدة بالوجود اليومي والانتماء الروحي والتاريخي، فإن الجماعة لم تجد حلاً وسطاً بينها وبين غايات الغرب، ولم تتردد في رفضها المطلق للتغرب والخروج عن الدين، ولم يبق أمامها سوى التمسك بما يؤسس حياتها وكيانها. وبالتالي، فإنها سوف تلجأ إلى الماضي بما هو ذكرى القوة فتتعصب له لتحتمي وتنتظر.

لقد شكل هذا الماضي ـ الملجأ رمزاً لانفجار التناقض بوجه الحاضر الغربي. وقد فسر غالباً على صورة سلفية بمعنى السير إلى الوراء، تكرار الحدث التاريخي في زمن لا نهائي، جمود الحركة واختصار الحياة بروتين العبادة. لكن الجماعة الملتحمة بالماضي كانت من خلال موقفها هذا ملتحمة بالوحي وليس بالزمن. فقد ضغط الغرب عليها إلى حد ارغامها على قطع الصلة بالوحي؛ وفي الالحاح النظري والعملي على نفي الحضارة كخصوصية اسلامية، كان الغرب يفضح تناقضه المستتر حيناً والمعلن غالباً ضد الاسلام كدين ونظام حياة ورؤية للعالم بالمقابل لا تشكل الحضارة بالنسبة للمسلمين مرحلة من الماضي، لأنها صادرة عن وحي وهو ليس شيئاً مضى، بل إنه لا زمني، يوحّد الماضي والحاضر والمستقبل. وبالتالي لا يمكن للمسلم أن ينظر إلى الحضارة بصفتها ازدهار غابر يذبل مع مرور الزمن. وعلى حدّ تعبير سورديل، فإن الحضارة الإسلامية «بدلاً من أن تقوم بدور عصر انتقالي يتفاوت احتقاره من قبل الأجيال اللاحقة، كما كان عصرنا الوسيط في الغرب، فقد اعتبرت مثالاً يحتذى دائماً ويحترم، ولأنها أول وأكمل انجاز لنمط مجتمع مولود من مبادىء القرآن نفسها فقد حازت على مكانة قريبة من مكانته»[3].

وهكذا يختصر اللجوء إلى الماضي حركة الصراع اليومي بين الجماعة للسير في حاضر تختاره هي وليس الغرب.

فالغالبية هي وحدها التي تعاني من وطأة السيطرة بشكل ملموس ومباشر. وبالتالي، فإنها لن تتأخر في ادراكها للصلة القائمة بين بؤسها ووعود الغرب. بديهي إذن أن تتمحور ردة فعلها في تناقض مباشر مع ايديولوجية الغالب. ولأن هذا الأخير يعدها بجنة الدنيا ثمناً لجنة الآخرة، ولأن وعده تجسد دائماً في مأساة وجودية، فمن الطبيعي ان ترفض جنته المزعومة وتجاهر بتمايزها عن الغالب. ولما كان مبدأ التمايز يرتكز على عوامل القوة والخصوصية بين أطراف متعارضة ومتصارعة، فإن الماضي، رمز وحدة الحضارة والشريعة، سوف يكون علامة التمايز الواضح والجريء. وتبعاً لذلك سوف تؤدي حركة العودة الدائمة إلى هذا الماضي إلى صياغة رؤية خاصة للحاضر وتؤسس ركائز المستقبل. وكلما ازداد الغرب شراسة في حربه المعلنة ضد الهوية الملتحمة بالماضي، كلما ازداد تعصب المسلمين له.

من هنا تنشأ ايديولوجية المغلوب وقد وصلت في تطرفها إلى عصبية حضارية - عقيدية. ففي مواجهة الاصرار على التماثل الوهمي، تعبّر الجماعة عن تمايزها الحقيقي. وفي مواجهة ايديولوجية مخاتلة، تنمو ايديولوجية صريحة لا يغير من طبيعتها إرتكاز الأولى على قوة فعلية ولجوء الثانية إلى قوة الماضي وأواليات تواصله مع الحاضر. إن الحقل الايديولوجي للمغلوبين الممانعين يقدم نفسه دائماً كتمثل متناقض للتناقض الواقعي، وهذا التمثل هو الوعي المباشر للعلاقات الواقعية في جوهرها القمعي والاستغلالي. وهو ما يحدد الايديولوجيا في مسارها العملي والنظري كصراع بين الغالب والمغلوب تختلف طبيعة طرفيه وبالتالي لا يمكن أن نعكس نظرية الايديولوجيا لأحد الطرفين وتعميمها على الطرف الآخر. فالغالب يعرض على المغلوب رؤيا ممنهجة للصراع جوهرها التماثل والصلح، وهذا لا يعني أن الغالب لا يعي كنه الصراع... أو انه تغيب عنه «ممانعة» المغلوب، ولكنه يمنهج للمغلوب الاستمرارية «الشرعية» لغلبته. وانكاره لا يطمس الصراع مع المغلوب بل يطمس طبيعة هذا الصراع العدائية ويطرح إمكانية الصلح والوفاق كحل للتناقض. «فالعملية» الايديولوجية التي يمارسها الغالب حساباته ويصيغ ايديولوجيته على أساس معرفته «الضمنية» بوجودها ومجاهرته «العلنية» بتغييبها وطمسها وتشويه ممانعة المغلوب ضد السيطرة وهي ممانعة ترتكز، في وعي المغلوب المباشر الى رؤية العلاقة كتناقض تناحري وكتمايز حاد، وهو ما يسعى الغالب إلى طمسه وإلى أن يحل محله رؤية تقوم على طرح النزاع كاختلاف طبيعي يؤكد «الهوية» و«التماثل» الأبدي، مع وعد المغلوب دائماً بجنة المساواة الوهمية خارج العلاقات الفعلية وهو وعد ملازم لكل الايديولوجيات الغالبة[4].

انطلاقاً مما تقدم، يعكس التعصب الاسلامي مجاهرة دائمة رافضة لمضمون التغريب وكاشفة لأقنعته الايديولوجية. فالعصبية المدافعة عن الحضارة والشريعة والهوية هي لحظة الاعلان عن التمايز والتشديد عليه. كما إنها في نفس الوقت حرباً معلنة ضد عصبية الغالب المنفجرة حيناً والمختبئة وراء لغة مهذبة أحياناً أخرى. وهي أيضاً علامة فارقة تفصل ردة فعل الغالبية عن ردود الفعل الأخرى عند باقي المسلمين المغلوبين. فإذا كانت عصبية المدافعة والممانعة تجسيداً لسلبية الجماعة في مواجهة التغريب، فإن نخبة المدن قد شكلت بتمايزها عن «العامة» ظاهرتين، واحدة لم تتردد في الدعوة إلى اقتباس المعارف الغربية والاستفادة منها مع التمسك بالإسلام كعقيدة وثقافة، والثانية سارعت إلى تبني مقولة الغلبة الحضارية ولم تخف رغبتها في نفي الإسلام والذوبان في الغرب. وإذا كان بالإمكان باعتبار الموقف التوفيقي تعصباً معتدلاً أو مخرجاً من الطريق المسدود بأقل الخسائر الممكنة، فإن المتغرب

يظلّ بدون أدنى شك أسوأ حظاً من المتعصب. سوف يعاني الأول ـ التوفيقي ـ من عقم محاولة الاختيار والتوفيق في وضعية الغلبة، والثاني سوف يجسد مأساة التخلي عن الذات وعدم القبول الكلي في الذات الأخرى، أما الثالث فقط ربط مصيره بقضية وضعته مرحلتها الأولى في مواجهة سلبية استحال معها مصالحة حضارة الغرب مع عداوته للإسلام، وأقنعته مرحلتها الثانية بإمكانية الاستفادة من تطور الغرب ولكن بشرط عزل قانون الغلبة عن عملية الإختيار: التفاعل في ظل التوازن.

وبينما يسعى المتعصب إلى وضع يغدو فيه التوازن ممكناً، ويراوح التوفيقي في محاولة يائسة حصلت على «فتات» الحضارة دون أن تلغي التبعية، فإن المتغرب يبقى وحده الشاهد الضحية على تغريب لم تكن معطياته سوى جثث جميلة. وعندما يصف جمال الدين الأفغاني المسلمين المتغربين يعتبرهم أكثر خطورة من الغربيين أنفسهم، وقد أسهب في تفسير موقفهم وأثره الداخلي. فيقول في خاطراته إن ما هو «أشد وطأة على الشرق، وأدعى الى تهجم أولي المطامع من الغربيين، وتذليل الصعاب لهم، وتثبيت أقدامهم، هم أولئك الناشئة الذين بمجرد تعلمهم لغة القوم، والتأدب بأسفل آدابهم، يعتقدون ان كل الكمال انما هو فيما تعلّمونه من اللسان على بسائطه وفيما رأوه من بهرج مظاهر الحالات، وقراءة السير، ومسير من قطع مراحل من الغربيين في سبيل الأخذ في ترقية أمته، بدون أن يسبروا في ذلك غوراً أو يفهموا لتدرجهم معنى.

ويعتقد الناشىء الشرقي أن كل الرذائل، ودواعي الخطة ومقاومات التقدم إنما هي في قومه، فيجري مع تيار غريب من امتهان كل عادة شرقية، ومن كل مشروع وطني يتصدى له فئة من قومه، أو أصل بلده، ويأنف من الاشتراك في أي عمل لم يشارك فيه الأجنبي ولو اسماً، ويسارع لتقديس، وتصويب كل خطأ يأتيه الغريب، ويسهل له كل صعب في مطلبه، ويطلعه على هنات قومه وزللهم، وموقع الضعف منهم، وبالاجمال يكون الآلة القاطعة، الفاعلة للغريب في جسم قومه، والوسيلة الممكنة من الاستئثار في البلاد، واستعباد العباد، بدون أن يشعر أنه سيلاقي شر ما يصنع قبل أمته، وينزل في تاريخها مع الأدنياء الخائنين. وإذا أحس البعض في شنيع فعلته فإنما يؤثر مصلحته الخاصة، ونفعه الخسيس المؤقت على صالحه العام مع مجموع من جمعته وإياهم الجامعات الكبرى...»[5].

وما الشر الذي يصنعه بيده سوى هزالة الشخصية التي آل اليها اغترابه. فهو، من ناحية أولى، لم يرافق نمواً اجتماعياً عاماً ومحلياً، وإنما انغمس في تقليد الغالب. ولم يكن تماهيه مع ثقافة الغرب سوى حركة داخلية أقل ما يقال عنها انها استلاب مأساوي: احتقار الذات والغائها كمقدمة لنيل شرف التقليد. إذ لا يتعايش «ظاهر» الغرب و«باطن» الاسلام الأمر الذي يفسر اللجوء الدائم الى التطرف عندما يستعرض المتغرب ذاته. فهو يعمد الى وضع ثقافة جماعته في أحقر مرتبة، ويرفع الثقافة التي يسعى للتمثل بها الى أسمى مرتبة. وهكذا، «فالمرأة الشقراء ولو كانت تكاوينها باهتة، تبدو متفوقة على كل امرأة سمراء» كما أن أية سلعة يصنعها الغرب مهما كان شكلها ونوعيتها، وأية كلمة يتفوه بها تقبل بكل ثقة. «عاداته، ثيابه، طعامه، هندسته، كلها تقلد حتى لو كانت غير قابلة للتكيف»[6].

من ناحية ثانية، لا تستقر هذه الحركة الداخلية إلّا على قاعدة حسم لا وسطية فيها. يجب ان تبدأ بكره الذات

وصولاً الى حب الآخر. أي أن قبول قيم الغرب وثقافته يشترط بالضرورة إدانة قيم الاسلام. إن التفاعل غير مستوعب ولا مقبول في تقنية الانتقال وفي منطق التغريب. وعندما يقرر المسلم ادانة ذاته كمقدمة لتغربه، يكتشف، رغم ندرة النموذج، حقيقة الثمن الذي ينبغي عليه دفعه. وقد اعتبر البير ميمي هذا الثمن بأنه مأساة. وبرأيه فإن «العضو المرشح للانصهار لا يلبث، في معظم الأحيان، ان ييأس بسبب الثمن الباهظ الذي عليه ان يدفعه ودون أن يأتي يوم ينتهي من تسديده. ويكتشف بجزع كبير كل معنى محاولته هذه. والساعة التي يفهم فيها أنه أخذ على عاتقه اتهامات المستعمر واحكامه وأنه بدأ يعتاد رؤية أترابه بعينيّ متهمهم، تلك الساعة تكون ساعة مأساوية»[7].

وبصرف النظر عن حجم التأثير التغريبي ونسبة المتغربين بالمقارنة مع التوفيقيين أو السلفيين، فإن المتغرب ظلّ يتحدث مع نفسه زمناً طويلاً ولم يقدر إلّا على الاساءة اليها، وبقيت المدن وحدها تحتويه، تلك المدن ـ المرافىء أو المدن ـ الممرات أو المدن ـ الدول التي خطت الغلبة الغربية فيها أول اقدامها. لكنه رغم ذلك ساعد على نجاح عدد كبير من مشاريع التغريب. إذ بفضل هذا النوع من المتغربين لم يعد التغريب وقفاً على جهود فردية طموحة ويائسة، وإنما تعدّى ذلك إلى نماذج استطاعت أن تكون، فيما بعد زمن السيطرة المباشرة، ثقافة وايديولوجية مهمتها تعميم التغريب بتحويله إلى فكر ومؤسسات ودول. بإختصار، تحويل الغرب إلى حالة داخلية.

لقد تنامى خطر الغرب على الاسلام في اللحظة التي تمكن فيها الأول من الحصول على «شرعية» محلية تطوعت لمتابعة الجهود المضنية التي بذلها «الفاتحون» طيلة القرن التاسع عشر. وبذلك يكون التغريب قد تسرب الى داخل الجسم الاسلامي ليعلن بداية تناقض الجماعة مع أفرادها، في نفس اللحظة التي خلق لديها ـ أي الجماعة ـ شعوراً متنامياً بضرورة التضامن العقيدي وبالتالي، فإن بارتداء الغرب ثياباً اسلامية كان يعني أن الستار الحديدي الذي ضرب حوله قد بدأ يتهاوى، وأن أية مهادنة من الآن فصاعداً سوف تصيب الاسلام في القلب.

لقد شاعت ظاهرة المتغربين في مواطن الاحتكاك برموز السيطرة، كما عبر عن موقفهم عدد كبير من مثقفي المرحلة الماضية، وخاصة عندما بدأ الغرب يطرح نفسه بديلاً عن الإسلام. إن أديباً كطه حسين على سبيل المثال لا الحصر، يدخل في عداد المعبّرين عن هذا الموقف. فهو عندما يدعو إلى اقتباس حضارة الغرب كاملة، «بخيرها وشرّها حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب»، يكون بذلك قد حوّل الغرب الى «أدب» داخلي. وفي حين يخيّم الخجل على دعوات التغريب ويصيبها بالارهاق والفشل في القرن الماضي، نراها في النصف الأول من هذا القرن تجاهر بصراحتها، وتدعو بلسان طه حسين إلى التعلم «كما يتعلم الأوروبي» والشعور «كما يشعر الأوروبي»، والحكم «كما يحكم الأوروبي»، والعمل «كما يعمل الاوروبي» ومعرفة الحياة «كما يعرفها...»[8].

ولكي تجنح هذه الدعوة الى الذوبان الكلي ينبغي أن تترافق مع تبريرات تجعل الخلاف بين الغرب والاسلام هامشياً وزمنياً فقط. ذلك انه يرى أن الأوروبيين قد «أخذوا عنا هذه المذاهب (في العلم) كما نأخذ نحن عنهم اليوم، وساروا سيرتنا كما نسير نحن سيرتهم اليوم، فالفرق بيننا وبينهم في حقيقة الأمر لا يتصل بطبائع الأشياء وجواهرها، وانما يتصل بالزمان، ليس غير»[9].

بالمقابل، سعت فئة أخرى من المسلمين الى التخفيف من حدة التغريب بوقوفها وسيطاً بين شدة الميل الى التغرب والتقليد الكامل وبين التعصب والمعاندة على الخصوصية المطلقة. فدعت الى اجراء مصالحة قوامها التوفيق بين حضارة الغرب وتعاليم الاسلام. بمعنى أن لا يكون اقتباس علوم الغرب ومدنيته مشروطاً بالتخلي عن الاسلام، أو لا يكون التمسك بالشريعة والدفاع عن حضارة السلف ذريعة لرفض وسائل التقدم والرقي.

لكن أصحاب هذه الوجهة قد أخطأوا بتفاؤلهم المبكر. إذ ظنوا أولاً ان الغرب سيمنحهم «العلم» الذي بواسطته أصبحت أوروبا سيدة العالم. وفاتهم ثانياً أن الاقتباس في حالة الغلبة يخضع لشروط الغالبين وليس لإرادة المغلوبين. وبالتالي، فإن الغرب هو الذي يعيّن كمية الاقتباسات وكيفيتها. وبما أنه يسعى إلى «أبدية» الفائدة، كما أشرنا من قبل، فإنه لذلك لن يسمح باقتباس يهدد غلبته في أبسط ركائزها. واستتباعاً لا يسمح الغرب، ولن يسمح بالاستقلال «العلمي» إلاّ بعد فقدان غلبته. ورغم ذلك تابع التوفيقيون مسعاهم. وقد عبّر هذا المسعى عن نفسه في دعوة صريحة الى الاقتباس المشروط بالحفاظ على الهوية، أي التفاعل الذي يرى أن «تطور الشرق ورقيه يقوم على اقتباس العلوم الطبيعية والعملية عن الغرب وعلى التمسك بالموروث من الدين والآداب الشرقية»[10]. وبعبارة أخرى، تضمن الموقف التوفيقي تبريرات التمدن وتحذيرات منه. بحيث لا يجعل الاقتباس مادية التغريب سراباً، كما أنه لا يلغي المسافة القائمة بين تقدير علوم الغرب وتقدمه وبين موقف هذا الأخير من الاسلام. الأمر الذي يفسروجود الموقف المادح إلى جانب الموقف المدين في كتابات بعض ممثلي هذا الاتجاه.

ففي حين يشيد المويلحي في «حديث عيسى» بالثورة الفرنسية ومنجزاتها في ميادين العلم والمدنية[11]، لم يغب عن باله التناقض الصارخ بين ممارسة هذه الثورة لمبادئها داخل أوروبا وابتعادها عنها في بلاد المسلمين. لذلك لم يتردّد في وصف الغربيين قائلاً «انهم نهاب الآفاق، وسلاب الأرزاق، وسفاك الدماء، أولئك الذين يخادعوننا بزبرجهم ويبهروننا ببهرجهم»[12]. أما العلماء الذين أدّت جهودهم وعبقريتهم التي أوصلت الغرب الى مدنية لم يعرفها في تاريخه كله، فإن عدداً كبيراً منهم تحول في زمن السيطرة الاستعمارية إلى «طلائع الخراب»، وكانوا «أدهى على الناس في السلم من طلائع الجيوش في الحرب»، كما يقول محمد المويلحي[13].

من هنا نفهم الدعوة المشوبة بالحذر، وندرك أهمية تنبه المسلمين إلى مادية الغرب واصراره على نبذ مبادىء الاسلام وعاداته، وحث المسلمين على النزوح الى المدن وصرف الاموال في استهلاك السلع الغربية من «ملابس وآنية وثياب» والانصراف الى الملاهي واقتباس تقاليد الغرب وعاداته الى درجة تصبح فيها بلادهم في «أيدي الأجانب». يترافق كل ذلك طبعاً مع الدعوة للاستفادة من منجزات الحضارة الغربية، وبشكل خاص «الاستفادة من جليل صناعتها، وعظيم آلاتها، واتخذوا منها قوة تصدّ عنكم أذى الطامعين وشره المستعمرين. . . وتمسكوا بفضائل أخلاقكم وجميل عاداتكم فأنتم في غنى عن التخلق بأخلاق غيركم»[14].

ولكي تتصالح هذه الدعوة مع قلق المسلمين ومخاوفهم من نتائج التغريب، التمس أحمد زكي دعماً شرعياً في الوقت الذي بحث فيه خير الدين التونسي ورفاعة الطهطاوي عن تبرير تاريخي.

فقد اعتبر أحمد زكي أن «الدين الحنيف يساعد بكلياته وجزئياته على البحث في أسرار الطبيعة، وانه يحض على اقتناء ثمرات المعارف بجميع أنواعها ومطالبها»؛ ولا فرق بنظره بين أن تكون هذه العلوم شرقية أو غربية، ذلك أن «من طلب العلم وارتاحت له نفسه لم يمنعه تخالف اللغات وتفرق الأجناس عن اجتناء ثمره من أي لسان كان، وفي أية أمة كانت، وفي أي عصر من العصور. وما في الأديان دين يبعث أهله ويحض بنيه على طلب العلم والتقاط الحكمة بأي وجه من الوجوه مثل الدين الإسلامي . . .»[15].

من ناحيتهما، فرّق خير الدين والطهطاوي بين علم الغرب وأصوله وغاياته، في الوقت الذي طالبا فيه بضرورة الاستفادة منه والاستعانة به من أجل رقي المسلمين. وذلك بصرف النظر عن كون المعرفة العلمية في الغرب انتاج المسلمين وقد ذهب الى الغرب بطريق الاندلس بحيث يكون الإقبال عليه واجباً لاسترجاعه واستعماله كما يقول خير الدين[16]، أو كونه الاعتراف الصريح بأن «مخترعات هذه الأعصر كلها من أشرف ثمرات العقول، يرثها على التعاقب الآخر من الأول، ويبرزها في قالب اكمل من السابق وأفضل. فهي نفع صرف لرفاهية العباد وعمارة البلاد»[17]. وترتبط هذه الأراء بإجماع علماء القرن الماضي على رفض فكرة تفوق اوروبا الأصيل بالطريقة ذاتها التي أثبتت بها خطأ فكرة تخلف الاسلام الأصيل. فليس هناك في المقام الأول، أسس عنصرية أو عرقية لتفوق الأوروبيين. ويمكن للمسلمين وغير الاوروبيين ان يحرزوا المستوى ذاته من الحضارة والتقدم. وذلك في سياق نقد الاتجاه الغربي القائل بالعجز الطبيعي عند المسلمين في بلوغ الحضارة، وهي الفكرة التي تعتبر أن شعوب العالم غير الأوروبي «لا تقوم لها قائمة إلاّ من خلال الغرب ولا تستطيع أن تحرز أي مجد إلاّ بالارتباط بالغرب، ولا تكسب أي شرف إلاّ اذا تكلمت لغات ألغرب»، كما يقول عبد الله النديم[18].

لقد خضعت كتابات المتغربين والتوفيقيين الى دراسات متعددة ومستفيضة، الى درجة تجعل من الاسهاب في الحديث عنها استطراداً لا فائدة منه، خاصة وأن تلك الدراسات قد تعمقت بهذا الموضوع وأشبعته تحليلاً[19]. لكن موقف الفئة الثالثة الأغلبية فإنه لم يتعرض لتحليل مشابه ولم يحظ بالاهتمام المطلوب رغم أهميته الحاسمة في تاريخ العلاقة بين الغرب والاسلام، وتحديداً تاريخ تفاصيل الغلبة الغربية وتجلياتها في ثنايا المجتمع الاسلامي. إذ إن هذه الفئة قد عبّرت عن ردة فعل «العامة» ضد التغريب، وتمظهرت بعصبية عامة تجاوزت بعناد وصمت انحراف المتغرب ووسيطة المصلح. ولم يكن ذلك نتاجاً لرؤية مسبقة حول العلم والمدنية فحسب، وإنما زاد من أهميتها عنف الغرب نفسه الذي طغى على علومه وتقنياته وثقافته. فالجوانب التي كانت «الخاصة» تراها ايجابية كانت «العامة» تحيطها بالتساؤلات، ثم لا تلبث أن تلفظها، وذلك لأن الاسلام قد علّم الناس «أن العلم الصحيح الذي يمكن للآدمي أن يصل اليه هو العلم الذي به ينتهي الانسان عن الفساد في الأرض وسفك الدماء»[20].

ولما كانت الجماعة ككل هي التي تتلقى ضربات الغرب وتتألم ويحول ضعفها العام بينها وبين الحدّ من العنف والنهب، فإنها هي التي ستقود الصراع وتحدّد نهاياته رغم قلة الحديث عنها.

ان الجماعة وحدها هي التي تعبر عن العصبية كمأوى أخير للذات. وبصرف النظر عن مدى التأثير الذي أحدثه التوفيقيون في المسار العام للصراع بين الاسلام وغلبة الغرب، فإن تعصب العامة كان السلاح الأفضل في الحرب

الطويلة والصامتة. وهو السلاح الذي يمكنه توجيه الضربات الهادئة والمتكررة في التفاصيل اليومية التي لا يقدر العنف المادي أو الروحي أن يصل اليها دائماً وبسهولة.

وبينما يساعد المتغرب على استمرار حالة الغلبة بوصفه دعامة داخلية لها، وتفشل محاولات التوفيقيين في ظل ميزان قوى لا يسمح بالتفاعل الحضاري، يتحد الأصوليون بالجماعة ويشتركون وحدهم في تأسيس انتصارات المستقبل. ان عملهم الدؤوب وتعصبهم للإسلام كأصل لهويتهم وعدم قبولهم بالأمر الواقع، هـذه العوامـل مجتمعة هي التي ارغمت فرنسا على مغادرة الجزائر بعد سيطرة دامت أكثر من قرن، وهي أيضاً قضت في خريف واحد على خمسين سنة من التغريب الشامل في إيران.

وقد اعترف سايروس فانس، وزير خارجية أميركا ابان الثورة الاسلامية في ايران، في مذكراته ان كافة المحاولات للتخفيف من هزيمة الغرب عن طريق استمالة المسلمين المعتدلين قد باءت بالفشل وذلك «لأن القوى التي أطلقت الثورة كانت عميقة الأساس وكانت تتشكل منذ وقت طويـل». وقد عبّـر هذا التشكـل عن نفسه في رفض شعبي متعصب لكافة أنواع التغريب، قابلة التحام العامة برجال الدين وعناد الجماعة على الرجوع دائماً الى الشريعة في كل ما يتعلق بحياة المجتمع الأخلاقية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية. لذلك لم يكن سايروس فانس مخطئاً عندما اعترف قائلاً: «في رأيي أن سقوط الشاه هو مثال مرجعي للصدام بين التحديث الغربي والهياكل الاجتماعية والاقتصادية والدينية التقليدية»[21].

ضرورة التمايز: لقد أدى الإنكفاء الى انتصار لاحق، وهذا ما جعل رفض التغريب سلبيـة منتجة. فلم يؤرخ لإرادة لا حراكية ومنغلقة، وانما يؤسس المسافة الضرورية بين نفي الهوية وتأكيدها. إذ بواسطة إصرار الجماعة على تمايزها، بقي الاسلام محافظاً على اتصال الجماعة ببعضها وبالالوهية، ولم تنبهر بعلموية الغرب الى درجة تدفعها الى التخلي عن الغايات التي حدّدها الاسلام للعلم والحضارة.

صحيح ان فئة من المسلمين أقبلت على الغرب غير عابئة بالثمن الذي دفعته مقابل الحصول على العلم والسير في ركاب المدنية، لكن ما هو صحيح أيضاً أن تعصب المسلمين وحذرهم من المدنية لم يخلوا من بعض الدقة. فالحذر من العلم كوسيلة تقدم نتج عن الخوف من الغاية التي وصل اليها، وخاصة في الغرب نفسه، فكيف يكون الحال اذن عند المقلدين والمغلوبين. ويختصر الأفغاني هذه الحقيقة عندما يربط بين العلم الصحيح الذي يؤدي الى «موت حكم الغرب فيهم ـ أي الشرقيين ـ وفك الحجر عنهم»[22]. وبين العلم الذي هو وسيلة للسيطرة واستعباد الشعوب ونهبها بحيث يلمح الى ضرورة تمايز موقف المسلمين عن الغايات التي تحددها العلوم والمدنية الحديثة. أي عزل العلم بما هو معرفة ونمو قدرة الانسان وامكانياته عن المسار المادي الصرف الذي يسير عليه حالياً.

وتتضح أبعاد هذا الموقف في ملاحظة الأفغاني لمعاني المدنية القائمة جوهرياً على علم متناقض مع الألوهية. فقد قال في خاطرته: «فلنأخذ من ذكـرتم من الأمم المتمدنـة، ومكتسباتهم العلميـة، وما صنعـوه، وعملوه، وكسبوه، وربحوه، وما ترتب على ذلك وما حصل من المنافع والفوائد للبشر من وراء تلك المكتسبات، والمدنية، والثروة، ثم نعدد ما رأينا.

هل رأينا غير مدن كبيرة، وأبنية شاخة، وقصور مزخرفة، ومعامل يُنسج ويصنع فيها القطن والحرير، بأصباغ كيماوية مختلفة ألوانها، ومعادن، ومناجم، واحتكار تجارات أتت لهم بثروات، وكنوز؟؟

ثم هل غير التفنن باختراع المدافع المريعة، والمدمرات، والقذائف، وباقي المخربات القاتلات للانسان، تتبارى تلك الأمم الراقية، المتمدنة اليوم؟

ثم لو جمعنا كل ما في ذلك من المكتسبات العلمية، وما في مدنية تلك الأمم من خير، وضاعفناه، أضعافاً مضاعفة، ووضعناه في كفة ميزان ووضعنا في الأخرى الحروب وويلاتها. لا شك أن كفة المكتسبات العلمية والمدنية، والتمدن، هي التي تنحط، وتغور. وكفة الحروب وويلاتهم هي التي تعلو، وتفور. فالرقي، والعلم، والتمدن على ذلك النحو وفي تلك النتيجة ان هو إلّا جهل محض، وهمجية صرفة، وغاية التوحش»[23] تبعاً لذلك لا يعد بمقدور الجماعة أن تستقبل علماً غير ملتزماً بغائية الشريعة التي تعطيه معناه. وعندما وجدت نفسها بحاجة الى العلم لمواصلة تطورها وحلّ مشكلاتها، اشترط عليها الغرب دفع الهوية الحضارية ـ العقيدية مقابل الحصول على المعارف العلمية والتقنيات. وبديهي أن تثير هذه المسألة الريبة والتساؤل. إذ ما السر في اشتراط نفي الاسلام كثمن للمدنية والتقدم؟ وكيف تستطيع الجماعة القائمة تاريخياً ووجودياً على الدين أن تتخلى عنه في لحظة ضعف؟

يتساءل الأمير شكيب ارسلان عن أسباب التناقض المفتعل بين المدنية والاسلام، ومبررات التضحية بالدين من أجل التقدم: «أوروبا ترقت هذا الترقي المادي كله وبقيت متمسكة بديانة أقدم من الإسلام بأكثر من ستمئة سنة. وكذلك اليابان ترقت هذا الترقي نفسه وهي معتصمة أشد الاعتصام بعقائد وتقاليد هي أقدم عهداً من الديانة المسيحية نفسها بقرون. فيا ليت شعري، لماذا المسلمون وحدهم هم الذين لا يمكنهم الرقي الّا بخلع الدين الاسلامي، كما يزعم بعض اعداء هذا الدين؟»[24].

إذا أضيف هذا التساؤل إلى ملاحظة الأفغاني، يمكن اختصار القلق التاريخي الذي عبّرت عنه الجماعة ككل وبأشكال مختلفة، وذلك منذ اللحظة التي أدركت فيها أن تنازلها الثقافي ـ السياسي أمام الغرب، سوف ينتهي بنفي كامل للشريعة. وبالتالي فإن الاجابة على هذا التساؤل قد تجاوزت حالة التلاؤم الذاتي مع معطيات حضارة الغرب في سياق تشكيلها لوضعية صراعية جعلت الوعي الجماعي أكثر عفوية وحدة تجاه معاني التغريب وغايته الفعلية: أبدية الخضوع للمسلم وأبدية الفائدة والغلبة للغربي.

بهذا المعنى، يكشف الوعي الجمعي ظاهرة الشمولية الزمنية لعصر السيطرة الغربية، إذ يلحظ من جهة، ان ما هو خضوع بالمعنى السياسي يمهد لخضوع كلي ونهائي على المستوى الحضاري ـ العقيدي، وذلك من خلال تعقله لدلالات التسرب الحضاري الغربي المترافق مع العنف الجسدي والمعنوي. ويميز، من جهة ثانية بين السياسي والبعد الديني ـ الحضاري بشكل لا يسمح بإقامة أكثر من اختلاف تقني بينهما. فإذا كانت المواجهة السياسية تتعرف على نفسها في تبدل متحرك لموازين القوى والتحالفات، بحيث يصبح الغالب اليوم مغلوباً غداً، والعكس بالعكس، فإن غلبة الغرب لم تكتف بانتصار «السياسي» بسبب عدم قدرته رغم لجوئه إلى العنف غالباً، على ضمان أبدية الغلبة. بمعنى أنها ـ أي الغلبة ـ لا تكتفي بالفوائد المرحلية التي يمنحها انتصار السياسي ـ الاقتصادي وإنما تتجاوزها الى ما

يضمن تدفقها، ويجعل الفوائد مسلمة تاريخية غير خاضعة لتبديل أو الغاء. وبينما تدشن السياسة غلبة القوة والأمر الواقع، تسعى غلبة الحضارة الى أبدية الفوائد. سوف تخرج عصبية المسلمين بما هي تعبير أولي عن التمايز من هذا الفرق القائم بين السياسي والحضاري. ولن تلطف الفروقات التقنية بينهما من وجه وحدة الغاية. فقد ساعدت هذه الأخيرة من خلال تماهيها مع الغلبة، بوصفها مرآة الغلبة المقاتلة من أجل أبديتها، على تشكيل الوعي المتصادم معها بعفويته وحدته: عفويته لحظة تجسده في سلوك يومي يكرر الماضي ليتوازن مع الحاضر، وحدته لحظة تعصبه لهذا السلوك وعناده في تحجيم الانتصار السياسي بتطويقه وتحديده.

وفق هذا السياق يغدو التمايز عن الغرب ضرورة وجودية، ويتحول تأكيد الذات الى سلاح شبه وحيد. وقد تأسست ايديولوجية التحصين عند المغلوبين على هاتين الركيزتين؛ ومن خلال هذه الايديولوجية لم تتردد الجماعة في تبرير كل حركة سلبية، ولم تتوان عن بذل أعقد الجهود من أجل ايقاف نزف الذات وذوبانها التدريجي في جسد آخر. وبوضوح أكثر كان التمايز عن الغرب بوصفه رفضاً أو تأكيد الذات بما هو تكريس للثقة والتواصل مع الشريعة، نقطتي الانطلاق لعصبية المدافعة والتحصين، ومادة الوحدة التي تواجه تجلّيات التغريب في الواقع. صحيح تماماً أن ردود الفعل تجاه التغريب لم تتساو ولم تعبّر عن نفسها بمظاهر متجانسة، ولكن ما هو أصحّ أيضاً أن غالبية المسلمين قد انخرطت في سلوك عصبي معادٍ لكل ما هو غريب ودخيل. ولم يخرج عن إجماع الأمة سوى أقلية مدينية لم تبخل في دفاعها عن الانتماء الجديد، كما لم تتورع عن جعل نفسها حامية لاستقرار الغرب في عالم الاسلام. وإذا كانت حجة هذه الأقلية متأتية من فكرة ان الغرب بلغ رقياً يجب مواكبته مهما كان الثمن، فإن تعصب الغالبية أعلن شكوك المسلمين بجدية هذا الرقي وأحاطه بعلامات استفهام كثيرة. فقد رأت الغالبية أن الغرب، على عكس ما يقول، يعتمد سياسة تمنع المسلمين من الرقي الفعلي وذلك من خلال سعيه الى الحيلولة دون المساواة الحضارية وحدية التفاعل والتطوير المتبادل. كما أنه لم يضع بتصرف المسلمين العلم الحديث بكافة تفرعاته وتقنياته. وبفطرتهم وشعورهم بألم المهزومين أدرك المسلمون أن تطور المجتمعات الاوروبية قد أصبح صفة ملازمة لانحطاطهم ومعاناتهم، وليس أنموذجاً يعمل الغرب على تعميمه.

لقد ساهمت عصبية الغرب وسعيه الى فرض غلبته المطلقة في تنمية ردة فعل عصبية بدورها. فالتغريب الذي وحّد الجيوش والمبشرين والمستوطنين وأصحاب الشركات والمصالح وعشاق الرحلات ورموز السلطة وكل من ينتظر نجاحاتهم بفارغ الصبر داخل المجتمعات «البيضاء»، هو الذي جعل من تعصب المسلمين أمراً جماعياً ومطلوباً. وكنتيجة طبيعية لهذا التغريب انكفأ المسلمون في تكرارية التجربة وسارعوا إلى عزل الدول الحديثة عن المجتمع الأصلي بمزيد من الالتفاف حول رجال الدين، في تواصلهم مع الوحي وعظمة الماضي. ولم يعد بإمكان المسلم العادي أن يرى الغربي الا بصورته الحقيقية، أي بوصفه عضواً في جماعة غالبة ومضطهدة. وإذ ينخرط الغربي في اطار الغلبة، تتناقض صورته مع أدنى صفة محايدة، الا في الحالات النادرة والمعزولة عن السياق العام. فالغربي الاستثنائي الذي يعبّر بفردانيته عن تعاطف خجول تجاه قضايا المسلمين، ظل بالنسبة لغالبية المسلمين «عرضة للسؤال حول مساهمته في مسؤولية جماعية، كعضو في مجموعة وطنية مضطهدة، حتى ولو كان غير مذنب كفرد»[25]. ذلك أن حياده

وتعاطفه قد حجبتها مظاهر العنف والاستغلال. ولم يعد المسلم يرى أمامه سوى جماعة غالبة تهدد وجوده كله. ومن كان في وضعية قلق شامل لا يعطي بالاً للحياد النادر.

من خلال العصبية تحقق الجماعة ذاتها وتتحصن، وبفضلها يواظب «المتعصبون» على تدعيم تمايزهم. ويزداد فعل العصبية بازدياد عداء التغريب للهوية الحضارية ـ الدينية، وتحوله الى ظاهرة محلية. ففي تركيا على سبيل المثال، دارت حرب صامتة وضعت غالبية الأتراك في تعصب معادٍ لتغريب مصطفى كمال ودولته الحديثة العلمانية. وقد وصف محمد حسين هيكل جانباً من هذه الحرب في تقرير نشره سنة 1949، وقد كشف فيه كيفية التعبير عن رفض العامة لسياسة الغرب المعادية للاسلام. وقد ذكر في تقريره الصورة التالية: «لم أشهد قوة الايمان بالدين في بلد شرقي اسلامي كما شهدته في تركيا، وربما كان سبب التعصب هو محاربة الحكومة التركية له، بكل الطرق، وليس هناك بلد شرقي اسلامي لا يذكر أهله القرآن الّا بقولهم: «حضرة قرآن كريم». اذا سمعوا القرآن في أجهزة الراديو أطفأوا السجائر، وخلعوا الأحذية، وتربعوا على مقاعدهم. هذا كله برغم الحواجز والعراقيل والحرب التي أعلنت على الدين. . . والخطيب يلبس القبعة ويدخل بها المسجد ثم يخلعها ويضع عمامة. والمقاومة السلبية التي قام بها الشعب التركي لهذه السياسة مقاومة بديعة رائعة. لا تدخل بيتاً في تركيا حتى تجد المصحف موضوعاً في أعلى مكان فيه، ولا تركب سيارة تاكسي يملكها مسلم أو يقودها حتى تجد آية قرآنية بخط عربي جميل، ولا تدخل متجراً حتى تقابل نفس الشيء، ولا تدخل مسجداً في استامبول (وفي استامبول ألف مسجد) حتى تجد الحلقات غاصة بالمصلين. . .»[26].

تعكس هذه الممارسة شعوراً دفيناً بالحاجة إلى التمايز والتناقض مع ايديولوجية الغالب. وهي إذ ترمز إلى طبيعة الموقف المعادي للغرب، انما تشير الى درجة التعصب للشريعة أكثر من كونها مجرد تمايز عن الغرب. ولم يكن بإمكان هذه الممارسة أن ترى النور لولا الصلة العضوية التي تربط التغريب بنفي الاسلام، بما هو عنوان الوحدة الديني والحضاري، وصيغة التشكل التاريخي للهوية.

وكما قلنا سابقاً، فقد تأسست «الذات» الحضارية انطلاقاً من وحدة العناصر التي تألف منها الاسلام كعقيدة ونظام اجتماعي وأخلاقي، وبالتالي فإن عزل أحد العناصر أو بعضها يؤثر مباشرة على تماسك «الذات». أما التوازن في شخصية المسلم فإنه يعود تحديداً الى تطابق سلوكه بشكل دقيق مع مسوغات وتعاليم الشريعة. وانطلاقاً من هذه الأخيرة يتشكل التوازن باعتباره نموذج فردانية العلاقة مع العقيدة، وتستوي «الذات» الحضارية بوصفها التجسيد التاريخي لخصوصية العلاقة التي تربط الجماعة بالشريعة.

وفق هذا السياق، يندرج الانسجام السلوكي والايديولوجي بين الفعل الفردي وحركة الجماعة من جهة، وبين «الذات» الحضارية ووحدة عناصر الشريعة من جهة ثانية. واستتباعاً فإن أية محاولة داخلية كانت أم خارجية تستهدف عزل الفرد عن الجماعة والحضارة عن العقيدة، سوف تعني تهديداً مباشراً للجماعة وللفرد في آن واحد.

ولما كانت وحدة الجماعة وقوتها قائمتين على أساس العلاقة المصيرية التي تربطها بالوحي، فإن السيطرة على

الجماعة، من أي نوع كانت، لن يكتب لها النجاح الا إذا تمكنت من عزل الجماعة عن الشريعة التي تنظم وجودها. بالمقابل يؤسس التهديد الذي تتعرض له الشريعة بنية شعورية تعبر عن احساس الجماعة، كجماعة، بالخطر المشترك، وتعزّز لديها الحاجة إلى ممارسة واحدة تحفظها من خلال استمرار الشريعة بكافة عناصرهما.

وبينما يجسد التغريب ذلك التهديد، تتماهى العصبية الاسلامية مع تلك الممارسة. وفي حين يواصل الغرب مساعيه الهائلة لعزل عناصر الشريعة كمقدمة لإخضاع الجماعة، يتحول رد الفعل الاسلامي الى سلوك عصبي، توحّد ظواهره بين العصبية والشريعة وتجعل انتصار هذه الأخيرة، بفضل الاولى، مرآة هزيمة المشروع التغريبي. دون أن يعني ذلك أن التعصب هو الانتصار وإنما تكمن أهميته في تأسيسه لاستمرار الشريعة وانتصارها. فقد أسفر التعصّب عن تأكيد تمايز مزدوج: تمايز عن الغرب باعتباره الطرف الغالب ومصدر الخطر على الجماعة ومعتقداتها، وتمايز عن المغلوبين في الداخل سواء كانوا متغربين أم توفيقيين، بسبب تأثير موقفهم على مستقبل الصراع بين المغلوبين الفعليين وغلبة الغرب. وبالتالي، فإن وحدة الجماعة والشريعة قد تمظهرت في صورة ممارسة متشددة متعصبة وذلك في سياق ردّها على خطرين، خارجي وداخلي. وقد زاد التعصب من وحدة عناصر الشريعة بدوام اتصالها بالماضي وتجديده في حركة الحاضر، بحيث تؤول تعابيره كلها إلى تأسيس ارادة التمايز والتناقض وتأكيد الذات، وذلك أثناء تكريس الحقل الايديولوجي الخاص بالمغلوبين، وكالتحام متجدد بين الفرد والجماعة بهدف عزل انهزامية المتغرب وارتداده، وتطويق ذيول المهادنة التوفيقية، التي تسرب من خلالها الغرب إلى داخل الإسلام أكثر مما استفاد هذا الأخير من حضارة الأول.

لقد نمت ايديولوجية المغلوبين، تحديداً، في لحظة دقيقة جداً من زمن الإنهيار السياسي. ذلك أن السيطرة وقد أخذت شكلاً استعمارياً، بدأت تبرز كنقيض مطلق لمبدأ الحرية وان جاهدت ايديولوجية الغالب لإثبات عكس ذلك. كما أن انعدام الحرية على المستوى السياسي كان يعني انعدامها على المستويات الأخرى. وبالتالي، فاللغة اليومية الاعلامية كانت تشير الى مصادرة حقيقية لحرية الاختيار كما يفهمها المسلم. ولم يعد ممكناً في ظل غلبة متناقضة مع أبسط قواعد الحرية والاختيار، أن يحدد المسلم نوعية العلاقة التي يريدها مع الله والبشر، أو أن يعيش وفق أسلوب خاص وارادة حرة وهوية مستقلة وواعية.

بمعنى آخر، ساهمت أعمال الغرب المعادية للإسلام في بلورة إرادة التمايز كشكل من أشكال التعبير الثقافي عن الذات، وكرمز لمبدأ التناقض المطلق بين الايديولوجيات. خاصة وان موقف المغلوب لا يساعد صاحبه على القبول بتناقض نسبي لما يمكن أن يؤدي اليه ذلك الأمر من بداية نجاح لإيديولوجية الغالب. وتزداد حدة هذا التناقض عندما يشعر المغلوب بفداحة الهزيمة السياسية ومخاطر تعميمها على المستويات الأخرى، الأمر الذي ينتهي ببلورة وحدة عملية يعبّر بواسطتها المغلوبون عن رفضهم لتعميم انهزام «السياسي».

من هنا يأخذ مبدأ التمايز بعده التاريخي: وحدة الممارسة الجماعية التي تعلن يومياً رفض المسلمين لأي تفريق بين عناصر الشريعة، وذلك في نفس اللحظة التي تداعوا فيها للدفاع عنها. لذلك، فإن الجماعة بغالبية فئاتها سوف تقوم

بتشكيل الوعي الاحترازي الذي يرى في التمايز والتناقض خلاصاً للذات بعد أفول نجمها، وضعف قوتها، وتفاقم قلقها، وشعورها باقتراب النفي النهائي. وتبعاً لذلك، لن يكون مقبولاً تكريس الدولة الحديثة بما هي فصل للدين عن السياسة، ولن يكون ممكناً عزل المظهر الاجتماعي عن تحديدات العقيدة، أو فصل الممارسة الثقافية عن أصولها الدينية ـ الروحية وقنوات تواصلها مع الماضي، كما لن يكون سهلاً اعادة بناء شخصية المسلم بعد تدمير هويته التي يتنفس منها. لقد أدى التغريب الى وضع الجماعة الاسلامية كلها في مواجهة مع الغرب وتجليات غلبته في السياسة والمجتمع والثقافة.

التعصب للشريعة:

استقرت الدولة الحديثة على جثة الخلافة، وساهم العنف السياسي (السيطرة الاستعمارية والتجزئة) والتغريب في تبرير قيامها وتدعيمه. ولما كانت هذه الدولة «خارجية» ـ بمعنى أنها منفصلة عن الجماعة ـ فإن استمرارها لن يقوم إلّا على مبدأ القوة، إذ انها في أصلها استلهام غربي، أي تناقض مع الشريعة، وبالتالي فإن ما يجري بين الشريعة والغرب سيجري بينها وبين الجماعة أو المجتمع الأصلي. بالمقابل، خلق انهيار الخلافة حالة تشدّد انفعالي عكست فداحة الخسارة وعمق المأزق، ووجهت الأنظار نحو ضرورة ضبط الانهيارات الأخرى ومنعها من الحدوث، بحيث لا يتجاوز الغاء الخلافة حدوده السياسية. فقد انهارت الدولة مرات عديدة في التاريخ الاسلامي، لكن ذلك لم يؤثر على استمرار وحدة الجماعة والشريعة. ولم يكن سقوط خليفة ما مقدمة لعزل المشرِّع، بل بالعكس، كان هذا الأخير سلاح الجماعة الأمضى في مواجهة هزالة الدولة وتكرار انهيارها. لقد احتلت الدولة كمؤسسة سياسية مرتبة ثانوية بالمقارنة مع مرتبة الشرع عند الجماعة، مما يعني ان تبعية المجتمع الفعلية هي للديني وليس للسياسي. وإذا يقوم الاتحاد بين الدين والسياسة في الاسلام، فإن ذلك يشير الى استحالة الفصل بينهما، وان حدث ذلك ـ أي انفصال الدولة عن الشرع ـ فإن الاسلام يدعو الى اختيار الشرع المؤهل دائماً لانتاج «السياسي»، وذلك في مواجهة «الدولة» التي لا تقدر على انتاج «الديني».

من هنا تأتي المفارقة الهامة التي تفسّر هامشية «السياسي» ومركزية «الديني». فالسياسة المحددة بالشريعة ليست كالسياسة المستقلة عنها. وبعكس ما هو سائد في الغرب، لا يشكل «السياسي» في الاسلام مفهوماً متكاملاً عن السلطة، كما أنه «ليست السلطة بحد ذاتها، ولا البحث عن مبدأ لتنظيم المجتمع كجسم سياسي»[27]. بل هو تحديداً الشكل الذي يضفيه الشرع على ممارسة الدولة. فهو دائماً حالة وسط، مؤسسة مهمتها تنفيذ وضبط أمور «الديني». انه باختصار خضوع المؤسسة للجماعة أو الدولة للشرع. وعلى حدّ تعبير هشام جعيط، فإن «الاسلام دين حقيقي، إلهي، أدبي، عبادي، والخليفة هو دولة حقيقية أولاً ثم امبراطورية حقيقية. لكن الاستثناء لا يمكن أن يكون بنية مستمرة، من هنا بقاء الاسلام كدين، والانهيار السريع للامبراطورية. . . .». إن الاسلام لم يصبح عالمياً الا بعد أن امحت خصوصيه السياسي فيه. ولكن لأن المرحلة البدائية عرفت كيف تربط بين الدعوة الشغوفة لله وبين التأكيد الذاتي للجماعة، لذلك بقي هناك استعداد سبق، ولغة، وإشارة، انه ليس لجوء من السياسي الى الديني كشكل تنظيم ايجابي لدولة أو لمجتمع، ولكنه تضخيم جدالي حيث تستند قوة الدعوة على القيم الانفعالية الايجابية

للاخوة، وللجماعة والوحدة. ان قوة الاسلام في كونه استطاع التعبير عن لحن المجموع. وفي كونه لم يكن الا كذلك»[28]. بسبب ذلك، استنفر الغرب كل قواه لكي يلغي خضوع السياسي للديني، وينفي عن هذا الأخير قدرته في إنجاب القوة للجماعة. وفي هذا الاطار ينبغي وضع الاصرار الغربي على إلغاء الخلافة أولاً، وقيام الدولة العلمانية الحديثة المستلهمة من الخارج، ثانياً: لم يكن القبول بالأمر الواقع ممكناً بالنسبة للمسلمين دون البحث عن مخرج. فالسيطرة السياسية للغرب لم تعد مجرد استعراض خارجي للقوة، بل تحولت الى وجود محلي بالغ الخطورة، خاصة وأن سقوط الخلافة يهدّد في العمق وحدة الجماعة ويفتح في المجال أمام تفككها. ولأن الخلافة العثمانية، كما يقول كرد علي، «هي عدتنا في شدتنا، وبدون هذه الجامعة السياسية لا يرجى لنا بقاء بعد الذي رأيناه من تكالب الغرب على الشرق. فنحن إن أنصفنا، لا ننزع يدنا من الجماعة، لأن يد الله مع الجماعة، ومن رأى كيف كانت حال سويسرا وألمانيا والولايات المتحدة قبل الوحدة السويسرية والألمانية والأميركية يدرك سر هذا الاجتماع والتعاضد»[29].

وعلى غرار ما حدث على مستوى شمولية رد الفعل ضد الغلبة الغربية، كذلك كان الأمر أثر سقوط الخلافة. فقد عبّر المسلمون عن ردة فعلهم على الغاء الخلافة وبداية فصل السياسة عن الدين، بحيث يتحدد الخط الفاصل بين موقفهم وموقف المتغربين والتوفيقيين على هذا المستوى أيضاً. لقد صاغت الجماعة موقفها الأول في انتفاضة حاولت من خلالها القيام بعملية انقاذ السياسي، ولما منعها ميزان القوى عن تحقيق ذلك، لم تستسلم وإنما دفعت موقفها في وجهة أخرى بهدف تطويق الهزيمة السياسية عن طريق التعصب المتقن للديني المعزول. ففي مرحلة أولى أدركت الجماعة أن الغاء الخلافة ليس سوى مدخلاً الى إتمام حلقة السيطرة على الجماعة والشرع والأرض. إذ بسقوط الخلافة تصبح المجالات مفتوحة أمام الغرب لكي يحوِّل أمة المسلمين الى وحدات سياسية مستقلة عن بعضها، وتصبح من خلالها مسألة عزل الشريعة قريبة المنال، وبنتيجة ذلك تصبح الجماعة كلها سهلة الانقياد والخضوع للغرب. لذلك رفضت الجماعة المغلوبة دعوات الانفصال التي تستلهم قومية الغرب في تبريرها لقيام الدولة - الوطن، وشدّدت على ضرورة العمل من أجل اعادة توحيد المسلمين على أساس ديني وليس قومي أو جغرافي.

وبينما يعتبر الطهطاوي أن «ما يسميه الأوروبيون حب الوطن هو ما يتمسك به أهل الاسلام من محبة الدين»[30]، يرى غيره ضرورة التمييز بين حب الدين وقيام الدولة القومية. ولما كانت تجربة الغرب قد أكدت امكانية تعايش الدولة العلمانية مع المسيحية، فتختص الدولة بالسياسة والكنيسة بالدين، وجد المتغربون فائدة كبرى في هذه التجربة ودعوا الى تطبيقها في بلاد المسلمين. ولما كان الاسلام أكبر من أن يتحول الى طقس أو مؤسسة معزولة عن المسار العام للمجتمع، كما هو الحال بالنسبة للمسيحية الغربية، فإن العلمانيين لم يترددوا بدفع الاسلام ثمناً للبديل الغربي في السياسة والقانون. أما المحافظون أو الأصوليون فإنهم لم يستكينوا للأمر الواقع، وبعكس المتغربين، نادوا بوحدة الجماعة التي تعتبر المسلمين أخوة بصرف النظر عن انتمائهم القومي وبالتالي ليس من فارق بين العربي والتركي المصري والأفغاني والأندونيسي. وتشير الوحدة الاسلامية كما تصورها المحافظون، الى أمة اسلامية تجمع الاسلامي من مراكش الى آسيا الصغرى ومن البحر المتوسط الى أندونيسيا[31]. لكن الوحدة لم تتحقق وبقيت حلماً وضرورة.

ولم يتلاءم زمن الدعوة اليها مع قوة المتصدين لها. ففي مواجهة غرب مدجّج بالسلاح والإمكانيات المادية الهائلة والتقنيات السياسية ـ الثقافية، كان المسلمون شبه عراة، يتوسلون السلبية للحدّ من تسرّب القوميات الحديثة ويبحثون عن الشهادة التي يعولون عليها في تحويل حلم الوحدة الى حقيقة. اذ بدون ذلك يصبح الانهيار النهائي حتمية تاريخية. لذلك ظل جمال الدين الأفغاني يردّد حتى مماته ان «قوة كل أمة كامنة في أفرادها لا يظهرها الا الاتحاد ولا يخفيها الا التفرق. فمن رام من الأمم استعادة مجدها، والتخلص من ذلّها فليس غير طريق الاتحاد ما يوصل الى الغاية، وينقذ من البلاء، ولا غير حب الموت ما ينجي من الموت وينيل المرء احدى الراحتين، فأما أن يعيش بحريته واستقلاله سعيداً وإما أن يموت دونهما بطلاً شهيداً»[32]. كما لاحظ المسلمون، من ناحية أخرى، أن فصل الدين عن الدولة ليس مجرد بديل «غربي» عن الخلافة، بل محاولة مقصودة للحيلولة دون عودة هذه الخلافة في يوم من الأيام. إذ لا يكفي نفي «الخليفة» من الزمن وإنما المهم القضاء على ما يجدد شرعيته في التاريخ. وهذا ما يفسر تلازم سقوط الخلافة مع تغريب الشرع، بحيث تغدو أمور المسلمين كافة خاضعة للقوانين التي رأى الغرب انها مناسبة ومتوافقة مع سياسة ومنطق الغلبة. وقد تزامن تغريب الشرع مع عزل قسري لممثليه، وبدأت الدولة الحديثة تنمو في سياق مسار من العنف طال أولاً العلماء ومؤسساتهم وعمل، ثانياً، على اعداد نخبة تؤجج التناقض بين مسلمين عقلانيين ومسلمين سلفيين. خاصة وان تشكل ايديولوجية المغلوبين قد ارتكز على هذا التناقض. إذ ان المسلمين لا يعيروا اهتمامهم الى تمايز النظري والعملي بقدر ما يوحّدهما ضد الانموذج الخارجي. وبالتالي فالجانب العملي من ممارسة الجماعة المغلوبة يكشف مضامين الايديولوجية الملتحمة بتجربة «العامة»، ويؤكد الجانب النظري منها حقيقة التواصل مع النصّ. بحيث تنعقد في ايديولوجية المغلوبين علاقة فعلية بين العملي والنظري كانعكاس للوحدة العضوية بين الجماعة والمثقفين أو رجال الدين. مما يعني أن التغريب قد وضع نصب عينيه ضرب رجل الدين بما هو رمز للمثقف العضوي واستبداله بمثقف عضوي آخر مرتبط بإيديولوجية الغالب. وإذا تحقق ذلك، يستطيع الغالب فصل ما هو عملي عن ما هو نظري في ايديولوجية المغلوبين، لأن وضعهما في تناقض يؤدي الى نتائج متعددة: تحويل ايديولوجية المغلوبين الى ممارسة مشوّهة ومنفصلة عن الوحي، عزل العلماء، تهميش دور الشرع، خلق مثقف الدولة الحديثة، تجريد الجماعة من أسلحة الممانعة وارادة المقاومة...

«انطلاقاً من كون القرآن أصل تشريعي للسلطة السياسية، فإن اصدار القانون يخرج عن سلطة الحكام وينحصر في يد الفقهاء، أمناء الشريعة. فالفقهاء يصدرون القوانين الملزمة للحكام والمحكومين. ولم يعد القرآن بعد الفتوحات مصدراً وحيداً للتشريع بل أضاف الفقهاء اليه الحديث والسنة والإجماع والقياس والعرف والاستصلاح والرأي»[33]. وبسبب دورهم هذا، شكل الفقهاء نصاً يلجأ إليه المسلمون في معالجة أمورهم الحياتية، سواء كانت متعلقة بقضايا العبادة أم كانت خاصة بشؤون المجتمع أو الدولة. وبناء على ذلك، قامت علاقة تاريخية متينة بين رجال الدين والعامة جسدت نموذجية العلاقة القائمة بين الجماعة والشريعة. لذلك، وفي مواجهة مضايقات الغرب المتكررة للعلماء ومحاولات إضعاف نفوذهم وضرب جهودهم وتصفية دورهم، وكرد أولي على تغريب الشرع وفصل الدين عن الدولة، سارع المسلمون الى احتضان الفقهاء ومؤسساتهم كمقدمة لعزل الدولة الحديثة ومثقفيها الجدد عن

المجتمع الأهلي. ومنذ ذلك الحين، ورغم تفاوت الحالات، أصبح الالتفاف حول رجال الدين واعتماد الشريعة وتعاليمها في تسيير شؤون الدين والدنيا سلوكاً يفهم منه ليس مجرد تمسك انفعالي بالماضي، بل تحديداً ظاهرة عامة تشير الى كيفية ردّ العامة وتطويقها لانكفاء الديني وغلبة السياسي. إضافة الى أن الجماعة تكشف من خلال ممارستها هذه جذور الحقل الايديولوجي الذي يعكس الممانعة العملية والنظرية التي يبديها المجتمع المغلوب.

لم تتوقف عملية تغريب الشرع عند حدود عزل الفقهاء، كما أن الردود عليها لم تنحصر في التفاف العامة حول العلماء، بل تعدت ذلك الى سجالات نظرية وقف فيها المتغربون الى جانب تغريب الشرع، وسعى التوفيقيون الى حلٍ وسط يحفظ للشريعة مكانتها، ورفض الباقون مناقشة الموضوع من الأساس، طالما أنه يدور في ظل الغلبة، أي في ظل ميزان قوى لن يسمح للنقاشات بأن تصل الى حلول متعارضة مع رغبة ومصالح الغالب.

ففي حين يدعو طه حسين الى الالتزام الصريح والقاطع بالسير «سيرة الاوروبيين في الحكم والادارة والتشريع»، وذلك بعد تنازل مؤدلج يجعل الشرع الاسلامي متصلاً «أشد الاتصال بما كان للرومان من سياسة وفقه»[34]، يؤكد الطهطاوي القيمة التشريعية للإسلام التي تبعد عنه الحاجة الى اقتباس القوانين الغربية. وسبب ذلك يعود الى أن ما «جاء به الاسلام من الأصول والأحكام هو الذي مدّن بلاد الدنيا على الاطلاق... وجميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدنة اليها وجعلوها أساساً لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم قلّ أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات. فما يسمى عندنا بعلم أصول الفقه يسمى ما يشبهه عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية. وما نسميه بالعدل والاحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية»[35]. باختصار، سعى الثاني الى تجاوز انسلاخ الأول، وعبّر عن قناعة لدى معظم مفكري عصر النهضة تدور حول عدم التسليم بأفضلية القانون الغربي، وتحديداً من ناحية تشريعية وليس سياسية، كما هو الحال في غاية تغريب الشرع. وباستثناء العلمانيين، فإن أكثر التوفيقيين اعتدالاً لم يصل الى درجة إلغاء الشرع وقبول القانون الغربي بكليته، وأن أقصى ما توصل اليه هؤلاء، كان التوفيق بين الشريعة الاسلامية ودساتير الغرب بحيث لا يلغي التمسك بالأولى ايجابيات الثانية.

وإذا كانت الجماعة ترى في «التوفيق» القانوني تنازلاً للشرع أمام التغريب وبداية قبول بهذا الأخير، فإن موقفها المتشدد والمتعصب جعل المعجبين بحضارة أوروبا يترددون قبل الاقدام على أي تنازل فقهي. حتى أولئك الذين رأوا في اقتباس حضارة الغرب دفعاً للنمو، دعوا الى تجديد الشريعة من الداخل بما يتلاءم مع التحولات الزمنية والتطورات التاريخية وليس الى تقليد القوانين الغربية، الوضعية في جوهرها. ولما كانت القوانين الغربية «ليست مستنبطة من الكتب السماوية» ـ كما يقول الطهطاوي ـ فإنها بالضرورة «مختلفة بالكلية عن الشرائع»، وبالتالي فالمطلوب هو تطوير الشريعة على قاعدة الإسلام[36]. إذ ليس المهم تقليد قانونية الغرب بل المهم «وضع قوانين جديدة مؤسّسة على القواعد الشرعية المشيدة التي لا تنسخها تقلبات الدهور»، كما يقول خير الدين التونسي[37]. من جهته لم يكن الغرب خارج دائرة التأثير السلبي والإيجابي. والاختلاف المذكور في مواقف المتغربين والتوفيقيين والسلفيين قد تغذّى من الصورة التي قدمها الغرب عن نفسه، والتي انطلاقاً منها برّر المتغربون ردتهم والتوفيقيون

فشلهم والسلفيون تعصبهم. وأعني بذلك أثر صورة الغرب الاستعماري في موقفهم جميعهم. فالذين زاروا الغرب في عصر «أنواره» وأعجبوا بإنسانوية قوانينه وعقلانية مدنيته ما لبثوا أن تراجعوا عن فكرتهم عندما اكتشفوا أن وراء هذا الغرب دماراً للشرق وللإسلام. إذ أن الصور التي كوّنوها عن انسانوية الغرب عندما رحلوا إليه وجدوها وقد تحولت إلى تجريد لهويتهم عندما أتى إليهم. وهذا ما جعل الذين زاروا الغرب قبل المرحلة الاستعمارية معجبين «بعدالة المحاكم والقوانين في الغرب، وحاولوا أن يبينوا أوجه الشبه بينها وبين الشريعة، وأن تطوير الشريعة كفيل بتحقيق ما في القوانين الغربية من عدالة ومساواة في مختلف ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية». أما أولئك الذين اكتشفوا الغرب بعد سقوط أقنعته فقد وجدوا أن القوانين الغربية «أقل محافظة على العرض والأخلاق، وإن نظم القوانين الغربية تفتح للرشوة والاستغلال والاستعمار أبواباً يسدها تطبيق الشريعة تطبيقاً صحيحاً. أما العدل والمساواة والإنصاف فلا يضمنها القانون الغربي أكثر من الشريعة الإسلامية»[38].

غير أن حلم الوحدة لم يتحقق، وقوانين «الله» لم تحسم معركتها مع قوانين «المادة»[39]. فقد تهاوت الخلافة، وتداعت تعاليم العقيدة تحت وطأة التغريب، وتنامت الدول الحديثة وتجلياتها في قوميات وأصبحت تبعاً لذلك «الذات» مهددة في نقاطها الأكثر أهمية: وحدة الجماعة والشريعة.

ففي مواجهة استئصال بطيء وحاد للإسلام، لم يعد كافياً السجال النظري بين توفيقيين وسلفيين، ولم تعد الانتقائية مقبولة في الوقت الذي أصبح فيه الغرب دولة محلية، والقومية ايديولوجيا والتجزئة واقعاً.

ولما كانت القوة وحدها هي التي رسمت الإطار الذي آلت اليه أحوال المسلمين، فإن القوة وحدها هي التي تعيد الأمور الى نصابها السابق. بيد أن فقدان القوة، وان أطال عمر الغرب في الشرق الاسلامي، لم يعدم اشكال الدفاع الأخرى: التعصب للشريعة أو عصبية تحصين الذات.

قد يتساءل البعض حول مدى صحة التحليل الذي يجعل التعصب للشريعة ظاهرة أساسية في مقابل ثانوية الظواهر الأخرى التي عبّر عنها المجتمع الاسلامي في صدامه مع الغرب. وكذلك حول دقة المبررات التي تجعل من الفقهاء قوة شبه وحيدة في عملية الحفاظ على وحدة الجماعة في كل مرة تتعرض فيها هذه الأخيرة لخطر مصيري.

لا شك أن الاجابة على هذين التساؤلين تتطلب مراجعة تاريخية وكذلك دراسة أكثر تفصيلاً، بيد أنها ـ أي الاجابة ـ تشكل ضرورة منهجية يتوقف عليها السياق المنطقي لوجهة النظر قيد البحث وتطابقها مع المعطيات التاريخية. لذلك نختصر ونقول إن التعصب لم يلغ المواجهات الأخرى بقدر ما كان محاولة لتطويق نتائج فشلها. فقد تنوعت حالات الصدام ضد التغريب وأشكاله السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وفقاً لزمان ومكان المواجهة وحسب موازين القوى. غير أن صمود العثمانيين ونشاط الدعوات التوحيدية (الوهابية، السنوسية، المهدية، الجامعة الاسلامية. . .) والثورات الأهلية، وحركات الاحتجاج المتفاوتة الحدة والشمولية، لم تكن جميعها في وضع يسمح لها بتحقيق انتصار سريع ومباشر على تطريب وحّد أوروبا كلها في مواجهة الشرق الاسلامي وحضارته ووضع كافة المنجزات الحضارية الغربية في تصرف الاستعمار. وبالتالي، فإن التراجع السياسي الاسلامي لم يكن محكوماً برغبة

ذاتية بقدر ما كان نتيجة موضوعية لطبيعة الغلبة التي كان يتمتع بها الغرب من الناحيتين العسكرية والتقنية. اضافة الى ما يمكن اعتباره تراجعاً في مسار الحضارة الاسلامية وذلك في أعقاب مرحلة من التفكك سعى العثمانيون الى وضع حدّ نهائي لها بزحفهم نحو الغرب لكن الثورة الصناعية كانت قد سبقتهم الى هناك، وتوافد التجار كانت قد بدأت اختراق صفوفهم الخلفية.

وفق هذا السياق نؤكد تعددية المواجهات بنفس الموضوعية التي نؤكد فيها استحالة انتصارها على أوروبا الاستعمارية (منذ بداية القرن التاسع عشر الى ما بعد الحرب العالمية الثانية على الأقل)، وعندما تكون جماعة ما مميزة بخصوصية حضارية ـ عقيدية وبتراث سياسي عاجزة عن وقف تدخل الخصم الخارجي، وفي نفس الوقت لا تستطيع القبول به والاعتراف بغلبته عليها، فإنها لا تملك حينئذٍ سوى الرفض الإيجابي، أي انها لا تنفيه من «ذاتها» في نفس اللحظة التي تكون فيها الذات هذه قد وقعت أسيرته.

بهذا المعنى يكون للعصبية المدافعة عن الذات تعبيراً مزدوجاً. فهي من جهة تستبطن هزيمة «السياسي» وتكبتها في «الديني»، ومن جهة ثانية، تستخدم هذا الأخير في عملية إعدادها الذاتي لمواجهة ناجحة في المستقبل.

ولما كانت «الذات» المذكورة قائمة جوهرياً على الاسلام، فإن تطويق هزيمتها سوف يأخذ اشكالاً دينية تختزل الجماعة بواسطتها حربها اليومية غير المعلنة. وعلى قاعدة هذه الموضوعية التاريخية تأسست لدى المسلمين ايديولوجية الممانعة وتمظهرت في صورة عصبية مدافعة عن الشريعة بكافة عناصرها، وتقدمت على غيرها من الايديولوجيات المغلوبة. إنها ليست أفضلها، ولكن لم يكن لدى المسلمين سواها.

بالنسبة للتساؤل الثاني، سبقت الاشارة الى أولوية الديني على السياسي، بمعنى استمرار الشرع رغم انهيار الدولة. بيد أن انهيارات الدول في الاسلام لم تصل الى المستوى الذي بلغته عشية اعلان الغاء الخلافة لأول مرة في تاريخ الإسلام. وفي هذه المرة لعب الفقهاء دورهم التاريخي في الحفاظ على وحدة الجماعة رغم انفراط عقد المؤسسة السياسية. فقد كانت الخلافة تجسد وحدة الجماعة والسلطة قبل سقوطها للمرة الأولى على يد المغول في 17 كانون الثاني 1258، أي أنها كانت عشية الانتصار المغولي رمزاً لوحدة الدولة وتعبيراً عملياً عن وحدة الجماعة والأرض. وعندما كانت «المعارضات» المذهبية منتشرة لم تتعرض هذه الوحدة لخطر حقيقي، وفي أقصى الحالات كانت المعادلة تقوم على أساس أن واحدية الخلافة ـ وحدة الجماعة والأرض. والعقيدة ـ تستمر إلى جانب تعددية السلطات المحلية وتشير المعطيات التاريخية إلى حقيقة أن ما من معارضة إسلامية قبل مجيء المغول كانت تدعو إلى تعددية في الخلافة، أو إلى تحويل السلطات الناشئة إلى دول وجماعات منفصلة.

بالمقابل، أدت سيطرة المغول على العراق(*)، وفارس وانتقال الخلافة العباسية إلى مماليك مصر إلى بروز انقسام سياسي كاد أن يطيح بالإجماع الفقهي حول وحدة الخلافة. اذ انه رغم معارضة الشيعة لخلافة المماليك فإنهم لم يعلنوا خلافة «شيعية» بل أعلنوا ثورة على المغول وأسسوا دولاً وصلت أكثرها تطرفاً الى حدّ اعلان التشيع ديناً للدولة، وذلك بعد مرور قرنين ونصف القرن على سقوط آخر خليفة عباسي. ونقصد بذلك اعلان التشيع الصفوي في عهد اسماعيل الصفوي عام 1502 في ايران.

أسفر ذلك عن بروز حالة انقسام فقهي وضعت الفقه «السني» في جانب المماليك والفقه «الشيعي» في جانب الصفويين. ولكي لا يصبح الانقسام أمراً واقعاً سارع الفقهاء الى تطويقه، واستخدموا وحدة العقيدة للحفاظ على وحدة الجماعة والأرض. وبفضل اجماع الفقهاء أصبحت الدولة الصفوية غير مستقلة عن الجماعة وانما تمارس سلطتها على جزء من أرض الاسلام، وكذلك الدولة المملوكية. أما الخلافة فقد ترك أمرها للذي يستعيد وحدة الجماعة وسلطان البرين والبحرين، كما كان يطلق على الخليفة الشرعي في القرن الرابع عشر. وبينما يرفض سلاطين الصفويين شرعية الخلافة العثمانية، شرعت هذه الأخيرة في الدفاع عن البرين والبحرين. وفي سنوات قليلة استعادت الخلافة مركزها الموحد وتحول الصفويون إلى معارضة محلية[40].

وفي حين يدخل المغول في الاسلام وتعود الخلافة لتمارس دورها في ضبط حركة الجماعة، يباشر الغرب استئصال الجذور التي قد تعيد الحياة الى الخلافة فيما بعد. فقد تعلم الغرب من المغول درساً: القضاء على الخلافة يستلزم استئصال نواة تجدّدها. صحيح أن المغول قضوا على مركز الخلافة ولكن ما هو أكثر صحة انهم قضوا عليها بوصفها سلطة، ولم ينهوا الذين يشرّعون قيامها، أي الفقهاء. بالمقابل، سعى الغرب الى نفي الخلافة والرحم الذي تخرج منه. فقد دعم في مرحلة اولى الخليفة ضد تشدّد الفقهاء لكي تسير مشاريعه نحو نجاح لا يضمنه الا تساهل الخليفة ـ الدولة، وعمل في نفس الوقت على عزل الخليفة عن الجماعة من خلال اغداقه المساعدات على الدولة (الإدارة، الجيش). وفي مرحلة ثانية، وهي تطور طبيعي للأولى، ألغى الخلافة وأقام الدولة الحديثة ونشر التغريب. وكل ذلك بهدف الحيلولة دون عودة مستقبلية لهذه الخلافة. غير أنه أسّس في نفس اللحظة التي يسعى فيها لنفي الاسلام صلابة الرد الذي سيلقاه: اللجوء اليومي الى الفقهاء لتكرار طقس التوحّد مع العقيدة.

وعلى قاعدة هذا الإنجاز الغربي، الذي تكرس بانتصار تاريخي على المستوى السياسي، سوف تنمو ردة فعل الجماعة المغلوبة وتعلن عن نفسها في ممارسة عملية ونظرية يكمن في تفاصيلها عصب الممانعة امام واقع الغلبة. وبالتالي، تتجاوز ايديولوجية المغلوبين حدود التغرب والتوفيق، وتنسج الحصن الذي يحميها من هزيمة السياسي ويؤسس ارادة التمايز عن الغرب. وبهذا المعنى، يظهر التعصب كعلامة مفارقة تكشف الجماعة بواسطتها عن موقفها الرافض للأمر الواقع، وعن رؤيتها لوجودها المتدفق من الوحي. وإذ يمنح هذا الأخير الجماعة المؤمنة به القدرة على التعامل مع الغلبة الغربية، ويمدها بقنوات الاتصال والتواصل مع الماضي، يتحول هذا الأخير الى حضور اجتماعي ـ ثقافي ينقل الجماعة الامام وسط المخاطر ليبقي أبواب المستقبل مفتوحة أمامها.

وهكذا يؤسس التغريب تعصباً يهدف ألى تطويق الانهيار السياسي ـ القانوني. ففي حين ينتهي التغريب على المستوى السياسي ـ الحقوقي إلى عزل الدولة الحديثة عن المجتمع بعد أن قضى على ما يوحدهما ـ أي الخلافة والشرع ـ فإنه ساهم بعمله هذا في تنامي قوة الفقهاء بحيث تواجه حلف الدولة المحلية ـ الغرب مع حلف الفقهاء ـ المجتمع الأهلي. صحيح ان الغرب تعلم درساً من المغول، لكنه لم يتقنه جيداً.

الحواشي

(1) أسهبت زيغريد هونكه في الحديث عن أثر الإسلام العلمي في نهضة الغرب، وديورانت توقف أمام أثر الأنماط الاقتصادية الزراعية والتجارية، وحلّل غارودي أبعاد الرؤية الإسلامية للحياة والحضارة. ويمكن الاطلاع على تفاصيل هذه الآثار في كتاب هونكه «شمس الله تسطع على الغرب»، والمجلد 13-14 من قصة الحضارة لديورانت وكتابي غارودي «نداء إلى الاحياء» و «وعود الإسلام».

(2) سهيل القش: في البدء كانت الممانعة. نشر دار الحداثة، بيروت، 1980، الصفحات 86-87.

(3) دومنيك وجانين سورديل: الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي، صفحة 13 ـ ترجمة حسين زينة، دار الحقيقة، بيروت 1980.

(4) سهيل القش: في البدء كانت الممانعة، مرجع مذكور، الصفحات 84-85.

(5) خاطرات جمال الدين الأفغاني، الصفحات 299-300، دار الحقيقة، بيروت 1980.

(6) ألبير ميمي: صورة المستعمر والمستعمر، صفحة 145 ترجمة جيروم شاهين دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨٠.

(7) المرجع السابق، صفحة 147.

(8) طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر، مطبعة المعارف بمصر، القاهرة، 1943؛ الصفحات 45-50.

(9) المرجع السابق، صفحة 38.

(10) نازك سابا يارد: الرحالون العرب وحضارة الغرب، نشر مؤسسة نوفل، بيروت، 1979، صفحة 272.

(11) محمد المويلحي: حديث عيسى بن هشام، أو فترة من الزمن مع الرحلة الثانية. نشر دار المعارف بمصر، القاهرة، 1947، صفحة 259 وما بعدها.

(12) المرجع السابق، صفحة 351.

(13) المرجع السابق، صفحة 189.

(14) المرجع السابق، الصفحات 18، 19، 54، 157، 159.

(15) نقلاً عن الرحالون العرب وحضارة الغرب، مرجع مذكور، الصفحات 275-276.

(16) يقول خير الدين التونسي عن التقدم العلمي والحضاري بأنه «إنما كنا عليه وأخذ من أيدينا... فلا وجه لإنكاره وإهماله، بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله». أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. تونس، 1284هـ. صفحة 6.

(17) رفاعة بدوي رافع الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية ـ القاهرة، 1912، صفحة 443.

(18) عبدالله النديم: سلافات عبدالله النديم، تحرير عبد الفتاح النديم، القاهرة 1901-1904، المجلد الثاني، صفحة 65.

(19) نذكر من هذه الدراسات على سبيل المثال لا الحصر:

- نازك سابا يارد: الرحالون العرب وحضارة الغرب. بيروت 1979.
- هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب. بيروت 1978.
- أنور الجندي: يقظة الفكر العربي، حركة اليقظة في مواجهة التغريب، بيروت 1972.
- محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي القاهرة 1973.
- ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، بيروت 1968.
- علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798-1914 القاهرة 1975.
- فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. بيروت 1979.

(20) خاطرات جمال الدين الأفغاني، مرجع مذكور، صفحة 142.

(21) مذكرات سايروس فانس، ترجمة باللغة العربية نشرتها جريدة السفير على حلقات، وعبارة فانس المذكورة أعلاه وردت في عدد الثلاثاء 21 حزيران 1983.

(22) ذكرها هشام شرابي في كتابه «المثقفون العرب والغرب» صفحة 55. دار النهار، بيروت 1978.

(23) خاطرات جمال الدين الأفغاني، مرجع مذكور، الصفحات 139-140.

(24) شكيب أرسلان: حاضر العالم الإسلامي، المجلد الثالث، صفحة 373 دار الفكر، بيروت 1973.

(25) صورة المستمر والمستعمر، مرجع مذكور، صفحة 68.

(26) ذكرها أنور الجندي في كتابه «العالم الإسلامي والاستعمار الثقافي...»، الصفحات 67-68، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1973.

(27) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، الصفحات 138-139، دار الحقيقة، بيروت 1980.

(28) المرجع السابق، صفحة 138.

(29) محمد كرد علي، غرائب الغرب، المجلد الأول، صفحة 169، المكتبة الرحمانية بمصر، القاهرة، 1923.

(30) رفاعة رافع الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، صفحة 145، وكذلك الرحالون العرب وحضارة الغرب، صفحة 47.

(31) المثقفون العرب والغرب، مرجع مذكور، صفحة 287.

(32) خاطرات جمال الدين الأفغاني، مرجع مذكور، صفحة 287.

(33) صبحي المحمصاني: الأوضاع التشريعية في الدول العربية، الفصل الخاص بتطور الفقه منذ عهد النبي إلى العثمانيين، الصفحات 81-187 نشر دار العلم للملايين، طبعة 1962، بيروت.

(34) حول الفكرة الأولى راجع الصفحات 36-37 من كتاب مستقبل الثقافة في مصر، والفكرة الثانية صفحة 29.

(35) المرشد الأمين، الصفحات 124-125، وكذلك الرحالون العرب وحضارة العرب، مرجع، صفحة مذكور، صفحة 92.

(36) الطهطاوي، تخليص الابريز في تلخيص باريز، مطبعة بولاق، القاهرة، 1250هـ - صفحة 77.

(37) خير الدين التونسي أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، مرجع مذكور الصفحات 42 و 93.

(38) الرحالون العرب وحضارة الغرب، مرجع مذكور، صفحة 213. ونجد نفس الموقف عند شكيب أرسلان حاضر العالم الإسلامي، الجزء الثالث، الصفحات 344-350.

(39) يميز مونتيسكيو في كتابه «روح الشرائع»، الفصل الأول، بين قوانين خاصة بالله وأخرى بالعالم.

(40) حول موضوع الخلافة ومقارنتها بالقوانين الغربية وكيفية إقامة الخليفة ومصدر شرعيته وعلاقته بوجود الجماعة والأرض، من المفيد مراجعة كتاب صلاح الدين دبوس: الخليفة، توليته وعزله. نشر مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية، بدون تاريخ.